

para descubrir en estas últimas una ambivalencia signada por su ductilidad y su adecuación a la experiencia que indican vagamente. Para finalizar, Agustín Volco (Universidad di Buenos Aires) en *La ragione dei molti. Sulla saggezza della moltitudine*, centró su atención en el nexo entre teoría del conocimiento y teoría política que queda de manifiesto en las nociones comunes; desde este examen se ilumina la significación política de las figuras del sabio (aquel capaz de pensar por nociones comunes) y la multitud, que en cambio queda sujeta a la vida imaginativa.

Agustín VOLCO

CAMPS, Victoria: "Spinoza. La fuerza de los afectos", *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.

Spinoza ha permanecido declaradamente ninguneado por gran parte de la filosofía moral española desde la segunda mitad del siglo veinte hasta nuestros días. Basta con unos pocos ejemplos.

Si tomamos como referente inicial la *Ética* de Aranguren, de 1958, un libro de más de 400 páginas, la frase más larga dedicada a Spinoza consiste en definir su obra como una «ética puramente deductiva (que) parte de principios metafísicos» (p. 85), el resto de las referencias, no más de tres, son de orden meramente nominativo: el nombre de Spinoza junto al de otros filósofos. Ello, en una obra, la de Aranguren, que trataba ampliamente de las virtudes morales, si bien al modo tomista aristotélico, y se cerraba con una reflexión en torno a la muerte. La situación no había cambiado casi nada (este «casi» será significativo para lo que nos ocupa) hacia el final de la década de los ochenta, cuando se gesta la publicación del conjunto de textos de Javier Muguerza, de inspiración neo-kantiana, que llevará por título *Desde la perplejidad*. Ahí, después de cerca de 700 páginas, Spinoza habrá sido mencionado sólo dos veces, la primera de ellas (p. 22) con ocasión de un comentario histórico sobre la comunidad hebrea de Amsterdam y la segunda (p. 600) en relación indirecta a una opinión sobre el Dios de Kant. Pero incluso en un registro diferente, anti-kantiano y utilitarista-hedonista, que pudo representar Esperanza Guisán, en 1986, tampoco le fue mucho mejor a nuestro autor en su libro, a pesar de que este pretendía tratar, nada menos, que de *Razón y pasión en ética*. Años más tarde, en 1996, otra destacada profesora, Adela Cortina, hace desaparecer, literalmente, el nombre mismo de Spinoza de su manual de *Ética* para estudiantes universitarios, no digamos ya cualquier referencia a su filosofía. Peor aún, a día de hoy se muestra implacable en sus prejuicios y en su reciente libro sobre *Neuroética y neuropolítica* (2011) toda consideración acerca de la obra de Spinoza sigue brillando por su ausencia, pese a que, por ejemplo, el libro de Antonio Damasio, *En busca de Spinoza*, sí aparece incluido en la bibliografía, curioso.

Contrariando esta tendencia dominante entre los autores más representativos del panorama filosófico moral español, Victoria Camps fue quien primero se planteó abordar el pensamiento de Spinoza de un modo directo, sin hacer caso de los excluyentes estereotipos al uso. Sucede en 1983, con *La imaginación ética*. (La excepcionalidad, en su día, de este libro en el ámbito académico de la ética sólo es comparable, quizás, a la obra filosófico-literaria

de Fernando Savater). Se trató, en cualquier caso, en lo relativo al pensamiento spinozista, de una recuperación muy bienintencionada pero muy poco sólida desde un punto de vista sistemático. Una recuperación llena de inseguridades, que incluso llegaba a desconcertar textualmente al lector. Como ocurre con el propio papel de la imaginación en el orden del conocimiento, pues mientras en el Prólogo de la edición original se decía: «Fue (...) el sefardí Spinoza, quien vetó a la imaginación como facultad adecuada para el conocimiento ético; de este modo pensaba dotar a la ética de un rigor similar al de la geometría», en el nuevo Prólogo que la autora añade unos años más tarde a la edición posterior de la obra se pasa, en cambio, a justificar aquella recuperación de Spinoza diciendo: «Me pareció indiscutible la idea de que el conocimiento ético es “imaginativo” y no totalmente racional, que la ética usa la imaginación, además de la razón». Indiscutiblemente, algo debió captar Victoria Camps de un modo positivo en el pensamiento spinozista de cara a sustentar su tesis de la imaginación ética, pero no llegó nunca a formularlo con claridad suficiente, más bien al contrario: «Pensemos en Spinoza, cuya *Ética* no puede dejar de provocar una reacción ambivalente, de rechazo y entusiasmo a la vez. Es, en mi opinión, la mejor muestra de una fe ciega en la razón —el conocimiento racional— con el subsiguiente desprecio por ese conocimiento “imaginativo”, inadecuado (...) Si la moral es una estructura formal cuyo contenido debe construirse paso a paso, al encuentro de una realidad nunca totalmente previsible, ¿no hemos de depender de las proyecciones de la imaginación que suplen las insuficiencias del saber racional? Spinoza advierte que así es, pero no reconoce que tal limitación sea precisamente la condición que hace necesaria la ética; y se obstina en pensar la ética (...) como descripción del orden de la Naturaleza» (*La imaginación ética*, pp. 25-26).

Spinoza es un autor sistemático, esto es, con voluntad metodológica de construcción de un sistema, de ahí el orden geométrico. Atreverse con Spinoza significa por tanto comprometer el propio análisis, no dejar éste al albur impresionista de una tesis o proposición suelta. *La imaginación ética* de Victoria Camps adolecía de un nexo entre la imaginación como producto de afectos que son pasiones y la posibilidad de otro conocimiento ético desde las pasiones que son pasiones alegres (y no tristes). En otras palabras, captaba, por una parte, que el conocimiento ético no es estrictamente racional, pero en relación a Spinoza no lograba acertar, por otra parte, con eso otro no racional que es. Se trataba efectivamente de los afectos, o dicho en términos actuales, de las emociones. Y de ello precisamente se ocupa Victoria Camps, al cabo de muchos años, en su último libro, donde se propone «desarrollar la vinculación estrecha entre razón y emoción». Esta vez Spinoza juega un papel central en ese cometido: «Lo haré de la mano de los tres filósofos que han entendido y explicado mejor, a mi juicio, tal vinculación: Aristóteles, Spinoza y Hume» (*El gobierno de las emociones*, p. 19). Es ahora, sin las inseguridades y urgencias anteriores, cuando la autora descubre en Spinoza lo que había estado ahí desde un principio: «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte» (E4, 7). Recupera además para la ocasión un antiguo comentario de Vidal Peña, y señala: «Una pasión es vencida por otra pasión, no por una iluminación racional. El racionalismo de Spinoza (...) “incluye lo irracional como componente de la realidad: no hay ingenuidad racionalista en él. La verdad de la pasión hace posible— diríamos— la pasión de la verdad” (Vidal Peña, *ibid.*, p. 77). La estructura de los afectos del cuerpo puede al fin ser entendida como la base inmanente desde la que construir la posibilidad misma de la razón. Las ideas de la mente, liga-

das a los afectos del cuerpo, progresan al modo de un bucle donde ideas de las ideas dejan atrás viejos afectos y se abren a afectos nuevos, lo que hoy llamaríamos el cambiante y moldeable campo de las emociones humanas. Desplazando lo que fue antes el foco de su interés principal, el contenido ético de la imaginación, la autora orienta a partir de aquí su lectura hacia el paso de la idea inadecuada a la idea adecuada. «El proceso consiste en desconectar el afecto de la idea de una causa exterior, porque esa causa siempre es una representación producida por la *imaginación*, es una percepción que “alucina” al hombre y lo hace esclavo del objeto que le ha provocado la afección. Lo que Spinoza llama “idea adecuada”, por contraposición a la “idea inadecuada” que el alma se forma de la afección, es el poder por el cual el sujeto emancipa su afecto de la relación con el objeto y lo conecta con otro pensamiento producido por él mismo. Tal es la diferencia entre el “afecto que brota de la razón” y el que es una mera pasión» (ibid., p. 82). Pero el afecto que brota de la razón ya no es pasión porque surge vinculado a las nociones comunes, a las propiedades comunes de las cosas, lo que hace posible que nos formemos de él, de ese afecto, «una idea clara y distinta» (E5, 3).

Llegados a este punto, la autora recurre a la lectura de Alain para insistir en el aspecto decisivo: el afecto ligado a la idea adecuada tiene su causa en el interior del sujeto, ya no viene condicionado por el poder de la causa externa que lo determinaba como pasión. El problema teórico sin embargo subsiste. ¿Cómo llega hasta aquí el sujeto?, ¿cuál ha sido el proceso, la transición en la inmanencia que lo ha hecho posible cognitiva y afectivamente? De hecho, podría decirse que las transiciones entre los distintos géneros de conocimiento son el principal problema a resolver en la *Ética* de Spinoza. Como sabemos, la lectura clásica de Alain fue producto de un formidable y penetrante ejercicio de introspección del pensamiento de Spinoza. Pero difícilmente toda una filosofía que requiere de una obra pensada durante muchos años, y que consta de cinco partes escritas según el orden geométrico puede resumirse sin problemas en unas inspiradas noventa páginas de mimetización filosófica. Afortunadamente, después de más de medio siglo de análisis y estudio contamos con distintas vías de acceso a la obra de Spinoza, capaces todas ellas de incorporar, como mínimo, el abordaje de aquellas necesarias transiciones entre los diferentes géneros de conocimiento que recorren toda la *Ética*.

Una de estas vías viene representada, con diferentes matices, por las respectivas obras de G. Deleuze, A. Matheron y A. Negri. Algunas de sus principales consecuencias metodológicas son las siguientes: En primer lugar, establecer la conexión entre el primero y el segundo género de conocimiento, o lo que es lo mismo, la diferenciación ontológica entre las pasiones tristes y las pasiones alegres, haciendo de estas últimas el vínculo inmanente con la acción racional. En segundo lugar, evitar la impostación o ubicación arbitraria, cuando no directa mistificación, del llamado tercer género de conocimiento, del conocimiento *sub specie aeternitatis*, que debe aparecer en el momento adecuado, no en cualquier momento, en el orden reconstructivo de la ética spinozista. Nos evitaríamos de este modo confusiones entre planos como esta en la que incurre nuestra autora: «Comprendemos así que el sabio valga más que el ignorante que actúa movido solo por la concupiscencia, pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el con-

trario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo» (ibid., pp. 84-85). Lo cierto es que entre la vida del ignorante sometido a la falsedad y la mentira y el sujeto tan singular del conocimiento *sub specie aeternitatis*, nos encontramos realmente con la vida de la gran mayoría de sujetos capaces para la acción racional, ética, política y democráticamente capaces de superar la superstición, el dogmatismo, la falsa religión y que, sin embargo, aún no han accedido, y es muy posible que no accedan nunca, a esa comprensión o conocimiento propio del tercer género («tan difícil como raro»). Si nos jugáramos todo en esta vida a blanco o negro, condena permanente o contento definitivo, al propio Spinoza no le hubiera compensado el esfuerzo teórico.

Lo curioso del caso es que, tratando de las emociones, la autora toca en relación al tercer género de conocimiento, sin apenas percatarse de ello, el asunto que ella misma había iniciado en su primera aproximación al spinozismo. En efecto, las emociones positivas (ahora ya podemos llamarlas así) que acompañan las ideas inadecuadas derivadas de las pasiones alegres no son clausuradas del todo, no pueden serlo, en el segundo género racional de conocimiento, y cabe preguntarse si no llegan transformadas a su máxima potencia en este tercer género, convirtiendo la «ciencia intuitiva» en algo muy parecido a aquello que Victoria Camps reclamaba, intuitivamente, como imaginación ética.

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO

DELIASSUS, Éric : *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Préface par Jaqueline Lagrée, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, 339 p.

Este libro de Eric Delassus, originado en una tesis doctoral sobre la dimensión médica de la ética spinozista, se halla en las antípodas del academicismo característico de este tipo de trabajos. El autor, apoyándose en su propia experiencia como miembro de un comité de ética hospitalario y como formador de personal sanitario, lleva a cabo mano a mano con Spinoza una reflexión serena, impregnada de sensibilidad y realismo sobre la dimensión ética de la conducta humana en relación con la enfermedad y con la muerte.

En el Prefacio, Jacqueline Lagrée— directora de la tesis y autora de un libro de temática afín titulado *Le médecin, le malade et le philosophe*, (2002)— advierte al lector que no tiene entre las manos un trabajo más de historia de la filosofía, sino un libro que invita a pensar spinozianamente, es decir éticamente, esos hechos inevitables de toda existencia humana. Por otra parte, la importancia práctica de una tal reflexión— en sí misma interesante— se agranda debido a su eventual repercusión no sólo sobre la conducta del enfermo sino también sobre la de sus cuidadores (médicos, enfermeros, familiares y trabajadores sociales). Lo que justifica la actualidad del asunto.

El punto de partida es el hecho universal de la enfermedad, la enfermedad no como objeto científico sino como experiencia concreta que provoca un desagradable cambio en las costumbres habituales de la persona y de su entorno: horarios y costumbres, placeres, intereses, regímenes, etc. La enfermedad empuja al hombre a restringir su campo de atención tenién-